

Entrevista a Walter D. Mignolo

Las geopolíticas del conocimiento en relación a América Latina

CATHERINE WALSH*

Walter D. Mignolo es profesor y director del Centro de Estudios Globales y de las Humanidades de la Universidad de Duke de EE.UU. Sus publicaciones más recientes incluyen: *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking* (2000), *The darker side of the renaissance: literacy, territoriality and colonization* (1995) y "The many faces of cosmo-polis: critical cosmopolitanism and border thinking", en *Public culture* (12/3, 2000). También es compilador y contribuyente del volumen *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: La filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, publicado por Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001.

En su libro *Historias locales/diseños globales: Ensayos sobre los legados coloniales, los conocimientos subalternos y el pensamiento de frontera* (Instituto Pensar, Centro Editorial Javeriano, Bogotá, 2001) y otros artículos suyos recientes, la noción de las geopolíticas del conocimiento forma un eje crucial, tanto en la elaboración de una comprensión crítica de la diferencia epistémica colonial en la formación y transformación del sistema-mundo moderno/colonial en zonas periféricas como América Latina, como en la de establecer la relación entre historias locales y la producción de conocimiento. ¿Cómo conceptualiza usted esta idea de las geopolíticas del conocimiento, cuáles son los lineamientos teóricos que guían esta conceptualización y qué potencial epistemológico tiene para el estudio desde/sobre América Latina y la inserción actual de la región en la sociedad global?

* Coordinadora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos y profesora del Programa de Estudios Latinoamericanos/Estudios Culturales, en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Mi argumento trata de desplazar la idea de “las geopolíticas del conocimiento EN”, en este caso América Latina. Mi argumento, fundamentalmente en el capítulo 3 del libro, es que “América Latina” es una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la “modernidad”, en su autodefinición como modernidad. En este sentido, “América Latina” se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos y se esforzaron por llegar a ser “modernos” como si la “modernidad” fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder.

¿Cómo conceptualizo pues la geopolítica del conocimiento? Pensemos en cualquier historia, de la filosofía, por ejemplo. Esa historia va de Grecia a Europa, pasando por el norte del Mediterráneo. De tal manera que todo el resto del planeta queda fuera de la historia de la filosofía. Así, en América Latina hay una larga tradición en la cual una de las preguntas es “¿existe una filosofía en América Latina?”. Pregunta semejante se han hecho los filósofos africanos, sobre todo a partir de la descolonización de África, después de la Segunda Guerra Mundial. Así, en la misma vena, se dice que “la filosofía oriental” es más “práctica” que la occidental. Esto es, no se sabe muy bien, por un lado, qué diablos es filosofía fuera de esa historia con una geografía precisa (de Grecia a Francia) y, por otro lado, la filosofía funcionó, hasta hace poco, como el punto de llegada de la modernización del conocimiento. Imaginemos otras historias, la de las ciencias humanas (Foucault) o de las ciencias sociales (Wallerstein). Algo semejante ocurre. La arqueología de las ciencias humanas de Foucault se hunde en las raíces de esa geopolítica que enmarca la historia de la filosofía. Wallerstein, en cambio, introduce un nuevo elemento. Reconoció que las ciencias sociales, como las conocemos hoy, se fundaron en Europa, se construyeron en las lenguas modernas de conocimiento y de colonización, y se ocuparon fundamentalmente de países europeos, porque el resto del mundo (con excepción de la antropología al servicio del colonialismo) no valía la pena de ser estudiado. El “orientalismo”, recordemos, es producto de los estudios filológicos más que sociales.

Entonces, ¿qué vemos en estos dos ejemplos? Vemos que la “historia” del conocimiento está marcada geo-históricamente y además tiene

un valor y un lugar de “origen”. El conocimiento no es abstracto y des-localizado. Todo lo contrario. Lo que vemos en los ejemplos anteriores es una manifestación de la diferencia colonial. Los misioneros habían notado que los Aztecas o los Incas no tenían escritura; por lo tanto, no tenían conocimiento en el sentido en que la universidad renacentista concebía el conocimiento. Cuando les llegó el turno a los misioneros francés e ingleses, en el siglo XIX, las observaciones fueron semejantes. Solo que esta vez el conocimiento se medía sobre la base de la universidad Kantiana-Humboldtiana y no ya renacentista. Los conocimientos humanos que no se produzcan en una región del globo (desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo), sobre todo aquel que se produce en África, Asia o América Latina, no es propiamente conocimiento sostenible. Esta relación de poder marcada por la diferencia colonial y estatuida la colonialidad del poder (es decir, el discurso que justifica la diferencia colonial) es la que revela que el conocimiento, como la economía está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas. La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es desincorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, “subir” a la epistemología de la modernidad.

Esta observación vale tanto para la derecha como para la izquierda y para el centro. Hay tres grandes narrativas: macro-narrativas, que enmarcan el saber en las historias del saber que se localizan desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo. El macro-relato cristiano, generó el macro-relato liberal, y éste generó el macro-relato marxista. Como es sabido, la secularización del conocimiento aparentemente se opuso y distanció de la cristiandad. No obstante, en un gesto complementario mantuvo a la cristiandad cerca, puesto que la religión cristiana le era necesaria a los filósofos de la ilustración para asegurarse de que todas las otras religiones eran inferiores a la cristiana. Y, como también sabemos, si la secularización generó el liberalismo, el liberalismo generó su contrapartida semántica, el marxismo. De tal modo que cristiandad, liberalismo y marxismo (con sus correspondientes “neos”) no son dos caras de la misma moneda, sino tres caras de un solo lado de la moneda. El otro lado de la moneda es la colonialidad. Y la colonialidad abre las puertas de todos aquellos conocimientos que fueron subalternizados en nombre del cristianismo, del liberalismo y del marxismo.

¿Qué consecuencias puede tener la geopolítica del conocimiento

para la producción y transformación de conocimientos en América Latina (y agregaría Asia o África, pero también, la producción Chicana o Afro-Americana en Estados Unidos o Magrebí en Francia)? Muchas.

En primer lugar, dejar de pensar que lo que vale como conocimiento está en ciertas lenguas y viene de ciertos lugares. Y dejar así de pensar que los Zapatistas han estado produciendo una revolución teórica, política y ética. De modo que si, por ejemplo, para entender a los Zapatistas me baso en Bourdieu o en los métodos sociológicos, pues, lo que hago es reproducir la colonización del conocimiento negando la posibilidad de que para la situación histórico-social en América Latina el pensamiento que generan los Zapatistas sea más relevante que el que produce Jurgen Habermas. Una de las consecuencias negativas de la geopolítica del conocimiento es impedir que el pensamiento se genere de otras fuentes, que beba en otras aguas. Caramba, ¿cómo voy a pensar la sociedad civil y la “inclusión” sin Habermas o Taylor? ¿Cómo voy a pensar a partir de los Zapatistas o de Fanon que produjeron conocimiento basados en otras historias, la historia de la esclavitud negra en el Atlántico y la historia de la colonización Europea a los indígenas en las américas? Otra consecuencia de la geopolítica del conocimiento es que se publican y traducen precisamente aquellos nombres cuyos trabajos “contienen” y reproducen el conocimiento geopolíticamente marcado. ¿Quién conoce en América Latina al intelectual y activista Osage, Vine Deloria, Jr? ¿Cuántos en América Latina tomarían a Frantz Fanon como líder intelectual en vez de Jacques Derrida o Jurgen Habermas?

En fin, la mayor consecuencia de la geopolítica del conocimiento es poder comprender que el conocimiento funciona como la economía. Se dice hoy que no hay ya centro y periferia. No obstante, la economía de Argentina o de Ecuador no son las economías que guían la economía del mundo. Si el mercado bursátil de Quito o de Buenos Aires se desploma, no tiene muchas consecuencias en otras partes. Con el conocimiento ocurre algo semejante, con la diferencia de que en la producción intelectual tenemos mejores posibilidades de producir cambios que quizás lo tengan los gobiernos del ex Tercer Mundo en el terreno económico.

Esta relación marcada por la diferencia colonial y estatuida en la colonialidad de poder que usted menciona, sigue caracterizando las

sociedades latinoamericanas, pero de una manera que ahora necesariamente parte de la realidad de la globalización y la lógica del capitalismo avanzado. ¿Cómo entender esta relación actual, especialmente en los países andinos?

Voy a comenzar haciendo un rodeo. Hacia finales del siglo XIX y principios del XX se plantaron las semillas de lo que sería a partir de ahí una transformación radical del orden imperial-colonial mundial. Este momento no tuvo o no tiene el “caché” que tiene la Revolución Francesa de 1789 en la cultura occidental. Tampoco fue un momento significativo para Immanuel Wallerstein al reflexionar sobre la geocultura del mundo moderno, que él sitúa a partir de la Revolución Francesa. ¿Qué pasó en esos años? En 1895 y después del triunfo de Japón sobre China, Japón anexó Taiwán. Japón pasó a ser, en este momento, el primer y único poder imperial no occidental, lo cual, digamos de paso, quiere decir también no-blanco. En los años subsiguientes la victoria de Japón sobre Rusia y la anexión de Corea consolidó el imaginario y la reconfiguración regional del imperio japonés. Ahora bien, como las historias son siempre locales, cualquiera sea el imaginario y lo imaginado en esa localidad; aunque sea la historia universal de Hegel, la historia universal es universal en el enunciado pero local en la enunciación. No hay otra, la enunciación está siempre localizada. En fin, 1898 no es –que yo sepa– una fecha significativa para Japón, pero es de enorme importancia en la historia de América Latina, de España y de Estados Unidos. En 1898 España perdió sus últimas posesiones imperiales, Cuba, Puerto Rico y las islas Filipinas. Cuba y Puerto Rico redefinieron sus proyectos nacionales y Estados Unidos estableció nuevas relaciones con América Latina. América Latina sufrió, por así decirlo, una tercera “degradación” en el orden mundial. La primera fue en su mero inicio, cuando ingresó en el imaginario cristiano-europeo como región subordinada. La segunda ocurrió en el siglo XVIII, cuando los filósofos franceses, fundamentalmente, reactivaron la disputa del Nuevo Mundo y rebajaron América a una “juventud” que le hizo pensar a Hegel que América será el futuro, mientras Europa era el presente y Asia el pasado. África no tenía mucho que hacer en este imaginario. Pero, claro está, cuando Hegel decía América, en 1822, estaba pensando en Estados Unidos, no en América Latina o el Caribe. Y la tercera degradación ocurrió a partir de 1898. Para decirlo brevemente, en 1898 (la fecha es, claro, porque está

un punto de referencia para localizar lo que estuvo ocurriendo antes y lo que ocurrirá después) se re-articuló en el imaginario del mundo moderno-colonial, la división entre el Atlántico Norte, protestante, anglo y blanco y el Atlántico Sur, católico, latino y no tan blanco ya.

En suma, en 1895 y 1898 dos nuevos actores entraron en escena en el orden mundial y redefinieron la diferencia imperial y la diferencia colonial. En esta re-organización América Latina perdió otro galardón en el orden moderno-colonial. ¿Cómo entender la situación hoy en América Latina en el marco de esta pequeña historia? Pienso que en la medida en que Estados Unidos y Japón son hoy las economías más fuertes, y le sigue la Unión Europea, Estados Unidos necesita mantener relaciones económicas y diplomáticas con ambos, la Unión Europea y Japón. La Unión Europea es, por cierto, parte del mismo “paquete” de la modernidad-colonialidad en el cual el poder se desplazó de Inglaterra a Estados Unidos (a partir de 1898). Japón, por otra parte, es capitalista pero no-blanco. Además, es punto de apoyo importante en relación a China, la cual es una economía fuerte mirando hacia el futuro y, al mismo tiempo, re-define la diferencia imperial. Es decir, la diferencia imperial entre Estados Unidos y España, por ejemplo, en 1898, se redefinió en la interioridad de la civilización occidental, en el marco del cristianismo (protestante-católico) y en el de las diferencias imperiales raciales, en este caso anglicidad y latinidad (ver para más detalles mi artículo, “Globalización y latinidad”, *Revista de Occidente*, No. 234, noviembre de 2000, dedicada a “Mestizajes culturales e identidades en conflicto”). Pero con China y Japón la diferencia imperial se redefine en términos raciales (aunque la terminología empleada es “culturales”) y políticos (neo-socialismo versus neo-liberalismo en el caso de China).

En este escenario, en el de las formas que la globalización ha tomado en los últimos 100 años (para diferenciarla de la globalización de los 400 años anteriores), y más particularmente a partir de 1990, la que corresponde a la consolidación del capital transnacional, América Latina comenzó a experimentar, y lo sigue haciendo, dos tipos de cambio fundamentales, a mi ver. Uno es el de la formación de mercados regionales, MERCOSUR y NAFTA. Es predecible que el segundo tendrá un futuro mejor asegurado que el primero (puesto que está ligado a un país líder en el eje Estados Unidos-Unión Europea-Japón), lo cual po-

ne a México en un lugar particular en relación al resto de América Latina. Brasil aunque es una economía fuerte no es Estados Unidos, por lo cual es posible que así como Chile decidió no “depender” de un país “dependiente” como es Brasil, también lo haga Argentina, sobre todo en este momento de enorme inestabilidad económica. El segundo tipo de cambio lo veo en los países andinos, aunque la Comunidad Andina de Naciones, por lo que sé, no esté consolidada como MERCOSUR y NAFTA. Los países andinos, desde 1970 pero fundamentalmente en los últimos 10 años, se destacan a mi ver por una mayor inestabilidad económica pero, al mismo tiempo, mayor resistencia y proyectos frente a la globalización, es decir, frente a la hegemonía de la economía neoliberal en tanto diseño económico, financiero y civilizatorio.

Creo que estos dos momentos marcan un giro económico-político fuerte que no se corresponde, todavía, con el cambio de imaginario. ¿Qué quiero decir? Pensemos en tres etapas cronológicas que coexisten hoy en contradicciones diacrónicas. El imaginario del período colonial, el imaginario del período nacional y el imaginario del período posnacional que estamos viviendo. En el período de la construcción nacional se redefinieron las posiciones entre Latino América y Anglo América y, en ese sentido, 1898 es una fecha clave en la consolidación del imaginario nacional-subcontinental. Hoy, en cambio, el imaginario nacional y continental se refuerza en los países financiera y económicamente líderes, como Estados Unidos y la Unión Europea, mientras que se debilita en las zonas del ex Tercer Mundo. La crisis del Estado que tanto se mienta para entender la globalización es, en realidad, una crisis de los Estados poscoloniales (o neo-coloniales). Así, la crisis de los Estados nacionales, en América Latina, va acompañada de una crisis, pero también de la posibilidad de redefiniciones del imaginario sub-continental. Mientras que en el imaginario nacional la división clásica fue entre los países del Atlántico y los países andinos (con excepciones como Venezuela, que es Atlántico y andino al mismo tiempo) hoy esta división está siendo suplantada por otras imágenes de mucha más fuerza y de distinta distribución geo-política. Por un lado, está el nivel de concentración económica neo-liberal, tanto en Brasil como en México, como en Colombia o Bolivia, aunque la densidad de concentración es distinta. Por otro lado, están las zonas de concentración anti-neo-liberal, por decirlo de alguna manera que, hoy, toma la forma de movimientos in-

dígenas desde el Sur de México, a Ecuador y a Bolivia. Este es sin duda un elemento nuevo y muy importante: tanto el imaginario colonial como el imaginario nacional se construyó de espaldas a la presencia indígena. Es por eso que, para tomar un ejemplo, la filosofía latinoamericana fue siempre ciega a esta situación que hoy ya no se la puede ignorar en ninguna dimensión, ni política, ni económica, ni educativa. Por esta razón, me parece, habría que ver las reformas educativas en la que tú y otros muchos están trabajando, en los Andes, en este contexto más amplio. Me parece, además, que ésta es una dimensión que ya tiene mucha fuerza y a la que deberemos prestar atención en el futuro. Habría quizás que prestar más atención a lo que Raúl Fornet-Betancourt propone en *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural* (2000), lo cual nos sitúa en el vaivén entre la filosofía y la economía, entre la educación y los movimientos indígenas, entre la ética y el pensamiento crítico, entre la geopolítica del conocimiento y la re-articulación de la diferencia imperial y colonial.

Dentro de esta perspectiva, ¿cómo pensar el Plan Colombia?

Dentro de esta perspectiva, como bien dices, el Plan Colombia sería una re-configuración hoy de los diseños globales y, en particular, las relaciones entre Estados Unidos y América Latina, en el contexto de la segunda y tercera “degradación” de América Latina que mencioné en la respuesta anterior. Déjame insistir que aquí solo me referiré al Plan Colombia no en su complejidad cotidiana sino en el lugar que le corresponde en la perspectiva de la colonialidad global, es decir, de los cambios que van re-configurando la (pos)modernidad y, en consecuencia, la (pos)colonialidad. Con esto quiero decir que si por posmodernidad entendemos transformaciones que operan ya sobre los principios de la modernidad pero tampoco se explican sin la modernidad, la poscolonialidad debemos entenderla como transformaciones de los principios en los que operó la colonialidad hasta hoy. Poscolonialidad quiere decir pues, nuevas formas de colonialidad y no su fin. Esta poscolonialidad, esta colonialidad global (o “colonialidad at larger” para complementar lo que le faltó a Arjun Appadurai cuando solo se refirió a “modernity at large”) que toma distintas formas, tiene en el Plan Colombia una manera específica de operar en América Latina. ¿Qué quiero decir con esto?

Primero pensemos, a grandes rasgos, en la colonialidad global. En primer lugar, como es obvio para todo el mundo, si bien hay Estados fuertes como lo son el Grupo de los 7, también es cierto que el capital, y sobre todo el capital financiero, funciona con independencia del Estado. Si bien es cierto que Estados Unidos tiene el poder militar más fuerte, también es cierto que el poder militar está concentrado, hoy, en los Estados Unidos y la Unión Europea. En fin, lo que el Grupo de los 7 hace, al igual que el “grupo de los cinco” del Consejo Mundial de Seguridad (EE.UU., Inglaterra, Francia, Rusia y China), es constituir complejas formas de gobierno mundial y de redefinición de la diferencia imperial (por ejemplo, el grupo de los cinco) y de la diferencia colonial (por ejemplo, ya no es solo Estados Unidos o Francia, que son agentes identificables de ejercicio de la colonialidad del poder, sino que ésta se distribuye en otros lugares, el Fondo Monetario, el Banco Mundial, la Organización del Atlántico Norte, etc). No es que el imperio se haya convertido en un deleuziano y posmoderno no-lugar. No, no. Solo ha cambiado de lugar. El lugar no es un territorio, un Estado-nación imperial, como Inglaterra en el pasado, o Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX. El “lugar” no es un “territorio”, sino un espacio de poder o, mejor, redes desde donde se ejerce la colonialidad del poder.

Estas formas de concentración de capital y de colonialidad global son generales. Los herbicidas desparramados sobre los campos de cultivo de coca en Colombia son parte de las tecnologías de guerra que se emplean hoy, sea con fines de “aumento de la producción” genéticamente orquestada y purificada, o con fines de “disminución de la producción”, en el caso de la coca. Ahora bien, la aparente contradicción entre aumento y disminución de la producción no lo es y ambos, aumento y disminución, están mediados por una cuestión ética que se combina de manera un tanto perversa con una cuestión económica y otra política. La cuestión ética es la que hace de la coca, contrario al café, por ejemplo, una mercancía éticamente deplorable. Sin embargo, la coca es, como el café o cualquiera otra mercancía, una mercancía más en la estructura del capital. No solo eso, sino que es una mercancía que mueve una cantidad de dinero que no mueven otras mercancías. De tal modo que por un lado produce y distribuye un discurso ético en todos los medios de difusión, por otro los beneficios económicos que produce la coca para todos aquellos involucrados en el negocio hace total-

mente dispensable el discurso ético y las vidas humanas que la producción y mercantilización de la coca líquida. No obstante, la mercantilización de la droga no es la única forma por la que la vida humana pierde valor frente al valor de la mercancía, del dinero, y de la acumulación de riquezas. En los últimos meses los periódicos estuvieron comentando el genocidio indirecto en África por falta de capacidad adquisitiva de medicinas para los pacientes de sida. En este caso, el aumento de productos farmacéuticos no se ha logrado para salvar o prolongar vidas humanas, sino para producir riqueza. De tal modo que cuando la cuestión es elegir entre la vida humana y las ganancias, para la ética del capital, hoy, este no es un dilema: las ganancias vienen primero.

Por el lado de lo político, las complicaciones surgen entre otras cosas en torno a la soberanía y a la gobernabilidad. Para comprender este aspecto conviene hacer algunas distinciones en el largo horizonte colonial de la modernidad. En el siglo XVI, por ejemplo, la cuestión de soberanía no se planteaba todavía en los términos en que nos la planteamos hoy. El "derecho de gentes" que introdujo y elaboró la escuela de Salamanca se ocupaba más bien de los "derechos" de gentes bajo la esfera del imperio pero no de su autogobierno. A partir de finales del siglo XVIII y sobre todo en el siglo XIX, y perdón por ser demasiado esquemático, pero es necesario tener en cuenta este marco, la cuestión de la soberanía comienza a plantearse en dos frentes: por un lado la soberanía de los Estados-nacionales en Europa y, paralelamente, de los Estados que emergían de la descolonización en las américas (EE.UU., Haití, la América hispánica y portuguesa), y por otro lado, la soberanía de los Estados-nación que surgieron de la descolonización en la segunda mitad del siglo XX. Pero, además, la existencia del "comunismo" que estructuró la Guerra Fría introdujo una nueva dimensión en la cuestión de la soberanía. Introdujo, en realidad, un nuevo enemigo para el concepto liberal de soberanía. Así, forzó a nuevas alianzas entre los Estados que surgieron de las ex colonias y los Estados industrializados que orquestaron la colonización en los siglos XIX y XX.

En todo caso, la soberanía fue y sigue siendo un arma de doble filo. La soberanía es un discurso de la modernidad que, al mismo tiempo, se ejerce como colonialidad del poder, es decir, como forma de control. El Plan Colombia se presenta, por un lado, como parte del

discurso de limpieza ética y, por otro, como una cuestión de gobernabilidad en la que la soberanía del Estado colombiano está entre fuegos cruzados: el negocio de la droga y la guerrilla, por un lado, y Estados Unidos, por el otro. Si a esto agregamos que además de la coca como mercancía y de la cuestión de gobernabilidad muchas otras riquezas naturales están en juego (petróleo, minerales, explotación forestal), el Plan Colombia sería un sector de los nuevos diseños globales puestos en práctica por el diseño neo-liberal (es decir, ya no el diseño global con el proyecto de cristianizar, de civilizar luego o de modernizar, como lo fue en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial). Se trata ahora de un diseño en el cual, contrario a los anteriores, ha llegado a poner la acumulación por encima de la vida humana. Mientras que a lo largo de la misión cristiana y civilizadora se restaba valor a las poblaciones colonizadas, marcando la diferencia colonial que distinguía culturas superiores de culturas inferiores, hoy, en cambio, lo que ha perdido valor es simplemente la vida humana. Así pues, en el terreno de lo político, el Plan Colombia aparece como un aspecto más del gran diseño global en el que el discurso ético oculta la potencialidad económica que subyace y el discurso político de la libertad y soberanía de Colombia oculta la potencialidad política y militar del control de la población y la administración de riquezas futuras.

¿Cuáles son las cuestiones centrales que las geopolíticas del conocimiento plantean a la universidad latinoamericana/andina y a nosotros académicos?

La primera parte de su pregunta alude a la dimensión institucional y, en consecuencia, apunta hacia la fundación económica y política en la producción del conocimiento. Tomemos de nuevo, como marco, los años de la Guerra Fría y los más recientes, los Posguerra Fría. Pero recordemos, sin embargo, que la uni-versidad fue y es parte de los diseños globales del mundo moderno-colonial. Con ello no quiero decir que en las grandes civilizaciones que ya existían cuando Europa era todavía una comunidad a formarse, débil y semi-barbaria, no tuvieran instituciones educativas. Quiero decir que a la institución educativa que se concibió en términos de uni-versidad le fue consubstancial en la conceptualización epistémica que hoy conocemos como uni-vers(al)idad. La expansión religiosa y económica de Occidente fue paralela

a la expansión de la universidad. En consecuencia, la situación de la universidad, en este plano, debe pensarse en relación a la distribución planetaria de las riquezas económicas. Pero, además, debe verse también en relación a la desvalorización de la educación en los diseños globales neo-liberales, paralelos a la desvalorización de la vida humana. El segundo ministro de economía que tuvo Argentina en dos años del gobierno de De la Rúa, Ricardo López Murphy, “educado” en la economía del mercado libre, lo primero que hizo es cortar el presupuesto, y cortar por lo menos “necesario”, la educación. En fin, todo esto lo sabemos. Solo estoy tratando de ponerlo en el marco de la doble cara modernidad/colonialidad y de las historias locales y de los diseños globales.

Sin duda que estos fenómenos también ocurren en la Unión Europea y en Estados Unidos. No obstante, y particularmente en Estados Unidos, la universidad no depende ya de los fondos del Estado sino de la financiación del capital privado, en el área de investigaciones médicas, de ingeniería, de ciencias físicas, etc., y de los “donantes”, sobre todo en el área de humanidades. ¿Quiénes son los “donantes”? Los “donantes” son ex alumnos de universidades de prestigio, tanto estatales como privadas, que han tenido carreras exitosas en términos de dinero. Así, por ejemplo, Melinda Gates, la hija del magnate de Microsoft, Bill Gates, fue estudiante en Duke y ahora es parte del Consejo Superior de la universidad (los consejos superiores de las grandes universidades están siempre formados por personas de influencia en el medio político y económico, por ejemplo, banqueros, senadores, hombres y mujeres de negocios). Melinda Gates donó hace poco 20 millones de dólares a Duke y ambos, Melinda y Bill Gates, han donado también dinero para programas especiales en la educación de pregrado. Hay otros casos. Por ejemplo, un millonario chino que dona 100 millones a la Universidad de Princeton, por ejemplo, para patrocinar el incremento de la calidad y cantidad de los estudios de China en los Estados Unidos. El gobierno francés y el español han estado alimentando de dinero a las universidades para incrementar el estudio del español y del francés en Estados Unidos. Claro, esta posibilidad les está negada a Bolivia y a Ecuador, por ejemplo. Esta situación tiene sus ventajas, en la medida en que se dispone de medios, las bibliotecas están bien surtidas, y las computadoras abundan. Por otro lado, es notable y está siendo tema de discusión, cuál será el rol de las huma-

nidades y del pensamiento crítico en universidades que son día a día más corporativas y la investigación, aun en las humanidades, está patrocinada por el capital privado.

Volvamos al ex Tercer Mundo. Hace tiempo que los científicos sociales en África, y últimamente también en América Latina, se han estado refiriendo a las condiciones de trabajo de las universidades de estas regiones. En América Latina instituciones como la UNAM en México o la USP en Brasil son casos excepcionales. El rector de cada una de estas universidades tiene tanto o más poder, político y económico, que el gobernador de una provincia argentina o ecuatoriana. Este no es el caso de la universidad en Argentina, en Bolivia o en Perú, me refiero a las universidades estatales, donde las condiciones son cada vez más precarias (*NACLA* publicó recientemente, enero-febrero de 2000, un informe especial sobre “The crisis of the Latin American University”). Por otro lado, están surgiendo universidades privadas en un muy buen nivel de investigación y enseñanza, como la Torcuato Di Tella y la Universidad de San Andrés en Buenos Aires, la universidad ARCI, en Chile, y, dentro de las ya consagradas, la Javeriana en Bogotá (no estuve nunca en Ecuador y no tengo conocimientos para referirme a la universidad ecuatoriana). En fin, a esto habría que agregar instituciones como CLACSO y FLACSO. Lo que importa, no obstante, es que si bien se encuentran centros de investigación y enseñanza de primera línea, la universidad sea privada o estatal, sea económica y políticamente fuerte como la UNAM y la USP, la diferencia que nos interesa aquí es aquella que existe entre historias locales en las que se piensan y se distribuyen diseños globales y aquellas historias locales que tienen que negociar tales diseños globales. En suma, lo que nos interesa aquí es la configuración de la diferencia colonial en el plano institucional de la educación.

Ahora bien, todo este recorrido es útil para referirme al último aspecto de la pregunta, al “nosotros académicos”. Creo que aquí es necesario plantearse el problema en términos más amplios, sin dejar de tener en cuenta los factores económicos y políticos a los que aludí antes. Todo lo contrario, debido a ellos es que es necesario plantearse el problema en términos más amplios. Para simplificar una cuestión compleja, y con el riesgo de simplificarla demasiado, “el rol del/de la intelectual”, se me ocurren tres ejes para comenzar a pensar la cuestión:

1. La idea de intelectual orgánico, que había planteado Antonio Gramsci, aparece hoy como insuficiente, sobre todo en el ex Tercer Mundo y en particular debido a la emergencia de una intelectualidad indígena fuerte, una intelectualidad que, como argumenta Freya Schiwy, cuestiona el concepto de intelectual forjado en el imaginario de la modernidad/colonialidad: los indígenas, por definición, no podrían ser intelectuales puesto que el intelectual se define en relación al poder de la letra (el intelectual del siglo XIX es la transformación del letrado del siglo XVI) y los indígenas no tenían “letras”, es decir, no tenían “luces”. Pero, además de la letra, el intelectual se define por el “intelecto” y los indígenas, según los diseños globales triunfantes, no tenían letras y, por lo tanto, un intelecto debía “desarrollarse” mediante la civilización.
2. La idea de académico, o “scholar”, nos lleva a preguntarnos sobre la formación de las “culturas académicas”, el rol de la investigación y de la enseñanza, y las relaciones y diferencias entre académico/a e intelectual. En este terreno es necesario no solo repensar sino fundamentalmente re-orientar los principios y objetivos de la investigación y de la enseñanza. Diría, para empezar, que hay tres preguntas claves que explorar en este terreno:
 - ¿Qué tipo de conocimiento/comprensión (epistemología y hermenéutica) queremos/necesitamos producir y transmitir? ¿A quiénes y para qué?
 - ¿Qué métodos/teorías son relevantes para el conocimiento/comprensión que queremos/necesitamos producir y transmitir?
 - ¿Con qué fines queremos/necesitamos producir y transmitir tal tipo de conocimiento/comprensión?

El proceso de pensamiento crítico que responda a estas preguntas deberá ser un trabajo continuo (publicar un artículo o un libro será un momento particular, pero no trascendente en este proceso); requerirá esfuerzos y toma de posiciones particulares en situaciones políticas tan distintas como puede ser la de la universidad en Ecuador o en Estados Unidos, como señalé más arriba. El exceso económico y técnico, en Estados Unidos, dificulta el ejercicio de un pensamiento crítico puesto que la sociedad valora y prefiere la “eficiencia”. En este sentido,

quienes trabajan en América Latina (o en Asia o África) tienen una contribución fundamental que hacer. En sentido contrario, quienes trabajamos en Estados Unidos y nos beneficiamos del pensamiento crítico producido en África, Asia o América Latina tenemos también un papel importante, de apoyo tanto político, como material e intelectual, al pensamiento crítico que se produce fuera de Europa o de Estados Unidos. El pensamiento crítico del futuro ya no podrá ser una constante actualización del pensamiento crítico europeo o estadounidense, aun aquel que están produciendo hoy los intelectuales del Tercer Mundo en Europa y en Estados Unidos. Esto es, si la crítica a la globalización de derecha es seria, en el sentido en que la globalización tiende a la homogeneización, también esta crítica es válida para la izquierda. Pensar que el marxismo debe ser universal tiene un contenido distinto, pero la misma lógica que el pensar que el cristianismo y el liberalismo debe ser universal. Así diría, pues, que “la tarea intelectual del académico/a, para responder a la última parte de la pregunta, en Estados Unidos, en América Latina y donde fuera, es producir pensamiento crítico, y el pensamiento crítico no podrá ser reemplazar la Biblia por Marx o Hegel por Heidegger, o Fukuyama por Zizek, etc. El pensamiento crítico tendrá que ser desde la colonialidad, por la descolonización tanto económica como intelectual, tanto de derecha como de izquierda. El pensamiento crítico es, en última instancia, el de una crítica sin garantías.

Por eso, para terminar, los estudios culturales o los estudios poscoloniales son útiles y necesarios pero mantienen los límites de la academia y, sobre todo, de la epistemología moderna que piensa el conocimiento como “estudio” de algo. En este preciso sentido, los estudios culturales no son distintos a los estudios sociológicos, históricos o antropológicos. Por eso se celebran los estudios culturales, por ser interdisciplinarios. Éste es un aspecto importante en la institución universitaria puesto que permite la creación de espacios más allá de las normas disciplinarias y, así, permite que quienes se sientan asfixiados por la tiranía de las disciplinas que invocan “rigor científico” más que pensamiento crítico tengan un lugar para proseguir sus investigaciones y enseñanzas. No obstante, “pensamiento crítico” quiere decir algo muy distinto a “estudios culturales” o “estudios poscoloniales”. El pensamiento crítico no tiene como fin el conocimiento o comprensión del objeto que se estudia sino que el conocimiento y la

comprensión son los peldaños necesarios para “otra cosa” y “otra cosa” está resumida en las tres preguntas que enuncié antes. En *Local Histories/Global Designs* mi propósito no fue “estudiar”. Me interesó y me interesa más “reflexionar sobre ciertos problemas” y no “estudiar ciertos objetos o dominios o áreas o campos o textos”, así estos estudios culturales o poscoloniales. En fin, para terminar, la tarea académica/intelectual deberá reformularse en términos epistémicos, éticos y políticos, más que metodológicos. La epistemología fronteriza que contribuirá a conceptualizaciones y prácticas de conocimiento que Silvia Rivera Cusicanqui, en Bolivia, formuló “el potencial epistemológico y teórico de la historia oral” para una tarea de “descolonización de las ciencias sociales andinas (y agregó, en general)”. El pensamiento crítico en la sociedad global deberá ser un constante proceso de descolonización intelectual que deberá contribuir a la descolonización en otras áreas, ética, económica y política.

